This is a digital copy of a book that was preserved for generations on library shelves before it was carefully scanned by Google as part of a project to make the world's books discoverable online.

It has survived long enough for the copyright to expire and the book to enter the public domain. A public domain book is one that was never subject to copyright or whose legal copyright term has expired. Whether a book is in the public domain may vary country to country. Public domain books are our gateways to the past, representing a wealth of history, culture and knowledge that's often difficult to discover.

Marks, notations and other marginalia present in the original volume will appear in this file - a reminder of this book's long journey from the publisher to a library and finally to you.

Usage guidelines

Google is proud to partner with libraries to digitize public domain materials and make them widely accessible. Public domain books belong to the public and we are merely their custodians. Nevertheless, this work is expensive, so in order to keep providing this resource, we have taken steps to prevent abuse by commercial parties, including placing technical restrictions on automated querying.

We also ask that you:

+ *Make non-commercial use of the files* We designed Google Book Search for use by individuals, and we request that you use these files for personal, non-commercial purposes.

+ *Refrain from automated querying* Do not send automated queries of any sort to Google's system: If you are conducting research on machine translation, optical character recognition or other areas where access to a large amount of text is helpful, please contact us. We encourage the use of public domain materials for these purposes and may be able to help.

+ *Maintain attribution* The Google "watermark" you see on each file is essential for informing people about this project and helping them find additional materials through Google Book Search. Please do not remove it.

+ *Keep it legal* Whatever your use, remember that you are responsible for ensuring that what you are doing is legal. Do not assume that just because we believe a book is in the public domain for users in the United States, that the work is also in the public domain for users in other countries. Whether a book is still in copyright varies from country to country, and we can't offer guidance on whether any specific use of any specific book is allowed. Please do not assume that a book's appearance in Google Book Search means it can be used in any manner anywhere in the world. Copyright infringement liability can be quite severe.

About Google Book Search

Google's mission is to organize the world's information and to make it universally accessible and useful. Google Book Search helps readers discover the world's books while helping authors and publishers reach new audiences. You can search through the full text of this book on the web at `http://books.google.com/`

Über dieses Buch

Dies ist ein digitales Exemplar eines Buches, das seit Generationen in den Regalen der Bibliotheken aufbewahrt wurde, bevor es von Google im Rahmen eines Projekts, mit dem die Bücher dieser Welt online verfügbar gemacht werden sollen, sorgfältig gescannt wurde.

Das Buch hat das Urheberrecht überdauert und kann nun öffentlich zugänglich gemacht werden. Ein öffentlich zugängliches Buch ist ein Buch, das niemals Urheberrechten unterlag oder bei dem die Schutzfrist des Urheberrechts abgelaufen ist. Ob ein Buch öffentlich zugänglich ist, kann von Land zu Land unterschiedlich sein. Öffentlich zugängliche Bücher sind unser Tor zur Vergangenheit und stellen ein geschichtliches, kulturelles und wissenschaftliches Vermögen dar, das häufig nur schwierig zu entdecken ist.

Gebrauchsspuren, Anmerkungen und andere Randbemerkungen, die im Originalband enthalten sind, finden sich auch in dieser Datei – eine Erinnerung an die lange Reise, die das Buch vom Verleger zu einer Bibliothek und weiter zu Ihnen hinter sich gebracht hat.

Nutzungsrichtlinien

Google ist stolz, mit Bibliotheken in partnerschaftlicher Zusammenarbeit öffentlich zugängliches Material zu digitalisieren und einer breiten Masse zugänglich zu machen. Öffentlich zugängliche Bücher gehören der Öffentlichkeit, und wir sind nur ihre Hüter. Nichtsdestotrotz ist diese Arbeit kostspielig. Um diese Ressource weiterhin zur Verfügung stellen zu können, haben wir Schritte unternommen, um den Missbrauch durch kommerzielle Parteien zu verhindern. Dazu gehören technische Einschränkungen für automatisierte Abfragen.

Wir bitten Sie um Einhaltung folgender Richtlinien:

+ *Nutzung der Dateien zu nichtkommerziellen Zwecken* Wir haben Google Buchsuche für Endanwender konzipiert und möchten, dass Sie diese Dateien nur für persönliche, nichtkommerzielle Zwecke verwenden.

+ *Keine automatisierten Abfragen* Senden Sie keine automatisierten Abfragen irgendwelcher Art an das Google-System. Wenn Sie Recherchen über maschinelle Übersetzung, optische Zeichenerkennung oder andere Bereiche durchführen, in denen der Zugang zu Text in großen Mengen nützlich ist, wenden Sie sich bitte an uns. Wir fördern die Nutzung des öffentlich zugänglichen Materials für diese Zwecke und können Ihnen unter Umständen helfen.

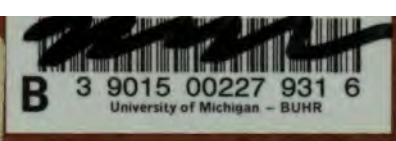
+ *Beibehaltung von Google-Markenelementen* Das "Wasserzeichen" von Google, das Sie in jeder Datei finden, ist wichtig zur Information über dieses Projekt und hilft den Anwendern weiteres Material über Google Buchsuche zu finden. Bitte entfernen Sie das Wasserzeichen nicht.

+ *Bewegen Sie sich innerhalb der Legalität* Unabhängig von Ihrem Verwendungszweck müssen Sie sich Ihrer Verantwortung bewusst sein, sicherzustellen, dass Ihre Nutzung legal ist. Gehen Sie nicht davon aus, dass ein Buch, das nach unserem Dafürhalten für Nutzer in den USA öffentlich zugänglich ist, auch für Nutzer in anderen Ländern öffentlich zugänglich ist. Ob ein Buch noch dem Urheberrecht unterliegt, ist von Land zu Land verschieden. Wir können keine Beratung leisten, ob eine bestimmte Nutzung eines bestimmten Buches gesetzlich zulässig ist. Gehen Sie nicht davon aus, dass das Erscheinen eines Buchs in Google Buchsuche bedeutet, dass es in jeder Form und überall auf der Welt verwendet werden kann. Eine Urheberrechtsverletzung kann schwerwiegende Folgen haben.

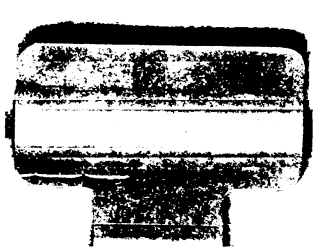
Über Google Buchsuche

Das Ziel von Google besteht darin, die weltweiten Informationen zu organisieren und allgemein nutzbar und zugänglich zu machen. Google Buchsuche hilft Lesern dabei, die Bücher dieser Welt zu entdecken, und unterstützt Autoren und Verleger dabei, neue Zielgruppen zu erreichen. Den gesamten Buchtext können Sie im Internet unter `http://books.google.com` durchsuchen.

B
398
I2
S37



PROPERTY OF
University of Michigan Libraries
1817
ARTES SCIENTIA VERITAS



Gaylord
SPEEDY BINDER
Syracuse, N. Y.
Stockton, Calif.

UNIVERSITY OF MICHIGAN

6

Platos Ideenlehre in der Darstellung und in der Kritik des Aristoteles.

INAUGURAL-DISSERTATION

ZUR

ERLANGUNG DER DOCTORWÜRDE

VON DER

PHILOSOPHISCHEN FACULTÄT

DER

FRIEDRICH-WILHELMS-UNIVERSITÄT ZU BERLIN

GENEHMIGT

UND

NEBST DEN BEIGEFÜGTEN THESEN

ÖFFENTLICH ZU VERTEIDIGEN

AM 5. AUGUST 1899

VON

ROBERT WILBRANDT
AUS ROSTOCK.

OPPONENTEN:

Hr. cand. phil. Schlieper.
- cand. phil. Mayer.
- Dr. Pineles.

BERLIN 1899.
GEDRUCKT BEI L. SCHUMACHER.

B
398
.I2
S37 .

Mit Genehmigung der philosophischen Facultät erscheint nur ein Teil der eingereichten Arbeit als Dissertation. Die ganze Abhandlung beabsichtige ich später unter dem Titel „Platos Ideenlehre in der Kritik des Aristoteles“ zu veröffentlichen.

Gaylord
PRESSED BINDER

UNIVERSITY OF MICHIGAN

5. 12-58

A. Die Darstellung.

1. Wie Plato zu seiner Ideenlehre gekommen sei.

Die Kritik, die Aristoteles gegen die Ideenlehre richtet, kann uns nur dann verständlich werden, wenn wir erkannt haben, was für eine Auffassung er von der Ideenlehre gehabt hat. Diese lernen wir am besten durch die Darstellung kennen, die er von der Ideenlehre giebt; diese ist es daher, die wir zunächst zu betrachten haben. Da es uns ja aber eigentlich nicht auf die Darstellung, sondern auf die Kritik ankommt, so werde ich von der Darstellung nur das hervorheben, was dazu beitragen kann, uns die Kritik verständlich zu machen.

Im ersten Buch seiner Metaphysik, das Aristoteles als eine Art historische Einleitung seinem grossen Werke voranschickt, sucht er seine vier Prinzipien (Stoff, Form, Ursache und Zweck) dadurch als die einzig möglichen zu beweisen, dass er an den früheren Philosophen zeigt, wie sie alle das eine oder andere von diesen vieren, keiner aber eins ausser diesen gehabt haben[1]). Nachdem er so in seinem Bericht bis zu Plato gelangt ist, erzählt er uns zunächst, wie dieser zu seiner Ideenlehre gekommen sei[2]). Plato's Philosophie habe sich in vielem an die der italischen Philosophen angeschlossen (der Pythagoräer nämlich[3]), habe daneben aber auch Eigenes gehabt. Denn von Jugend auf zuerst mit Kratylos und den Ansichten Heraklit's vertraut, wonach alles Wahrnehmbare immer in Fluss und eine Erkenntniss davon nicht möglich ist, habe er diese Ansicht auch später

1) A. 7. 988 b, 16.
2) Met. A. 6, 987 a, 30, womit M. 3, 1078 b, 12 und M. 9, 1086 a, 35 übereinstimmt.
3) Vergl. Met. A. 5, 987 a, 10 und 13.

festgehalten [1]). Aber als Sokrates nun über die ethischen
philosophirte, sich um die ganze Natur weiter gar nicht kü
auf dem ethischen Gebiet aber das Allgemeine suchte und ai
auf die Begriffsbestimmungen sein Nachdenken richtete, da hal
sich diesem angeschlossen und sei so zu der Annahme gelan
Begriffsbestimmung beziehe sich auf etwas anderes und nicht
sinnlich Wahrnehmbare; denn unmöglich sei die Begriffsbesti
von etwas Wahrnehmbarem, da das sich ja fortwährend ver
So habe er nun diese Art von Dingen Ideen genannt, die wah
baren aber würden alle neben diesen und nach diesen benannt
durch Teilnahme an den Ideen seien die vielen Dinge, die mit
denselben Namen haben. Was die Teilnahme betrifft, so habe
den Namen verändert, denn die Pythagoräer sagten, durch
ahmung der Zahlen seien die Dinge, Plato, durch Teilnahme.
das aber eigentlich für eine Teilnahme oder Nachahmung der
sei, das aufzusuchen, hätten sie gemeinsam unterlassen.

Dieser Bericht, wie Plato zu seiner Ideenlehre gekommen
ist falsch [2]). Er ist falsch gewiss ohne falsch sein zu wollen: Ar
teles schrieb ihn sicher in dem Glauben, die wichtigsten trei
den Kräfte, die Plato zur Ideenlehre führten, damit angegeben
haben. Er nennt eben die, die er als in der Ideenlehre wirk
erkannt und verstanden hat. Aber die, die vielleicht die wichtigs
sind, nennt er nicht, weil er für diese eben nicht das nachfühle
Verständnis hatte. Vor allem Plato's eignes begeisterungsfähi
Gemüt, den ἔρως, der noch wahreres Wissen, noch reinere Schönhe
noch gerechteres Recht verlangt, der das vollkommene fordert, d
unsere Seele fordern muss, auch wenn es ihr von der Wirklichk
nie ganz gegeben wird: diesen Urquell erwähnt er nicht, aus de
doch eigentlich die Ideenlehre geflossen ist. Denn die Besinnung a
die Normen unserer Vernunft und deren zusammenfassender Ausdruc
in Begriffen, denen keine Wirklichkeit genügen kann, das ist doc
die stärkste Wurzel der Ideenlehre. Von dieser schweigt Aristoteles
weil er ihr immer fremd geblieben ist, während er die andere, di
begriffsbildende Methode, wohl erwähnt, weil er mit ihr vertraut ge
worden war. Und dass die wahrnehmbaren Dinge alle im Flusse

1) Met. A. 6, 987 b. 1.
2) Ueber Plato's Werden vergl. Zeller, II 1. S. 389 ff.

UNIVERSITY OF MICHIGAN

sind, hätte nicht dazu genügt, um Plato zu veranlassen, die Begriffe als etwas von den wirklichen Dingen ganz verschiedenes anzusehen; sondern dass es Vernunftbegriffe waren, auf die sein Denken gerichtet war, und dass alle Wahrnehmung subjectiv und relativ ist, wie Protagoras lehrte, das nötigte ihn, die „Vorbilder“ und die Begriffe überhaupt von der sinnlichen Wirklichkeit abzutrennen. Auch von Protagoras schweigt Aristoteles, weil ihm bei seinem zoologischen Interesse für diese Zweifel an der Allgemeingiltigkeit der Wahrnehmung jede Neigung fehlte. Für die Begriffsbildung, das methodische Interesse, das in Plato ja auch von vornherein mächtig war, zeigt Aristoteles das vollste Verständnis; aber von dem Einfluss der Eleaten, von Platos Verlangen nach einem Sein, das immer sich selbst gleich, keinem Wechsel unterworfen, zeitlos dasselbe ist, — davon erwähnt Aristoteles nichts, weil eben auch dies seinem auf die Wirklichkeit gerichteten Sinn ganz fern lag und er daher in der Verwendung des Wortes Sein schon längst vom eleatischen zum gewöhnlichen Sprachgebrauch zurückgekehrt war[1]). Auch wenn er sagt „*τὰ δ' αἰσθητὰ παρὰ ταῦτα καὶ κατὰ ταῦτα λέγεσθαι πάντα*“, so ist dieses *πάντα* nur für die eine, dem Aristoteles zugekehrte Seite der Ideenlehre richtig: für die Methode der Begriffsbildung, für Alles feste Begriffe zu schaffen; aber nicht für die andere Seite der Ideenlehre, die nicht für Haare und Schmutz, sondern nur für Verstandes- und Vernunftbegriffe Ideen haben will.

Gerade durch diese Fehler, gerade durch das, wovon er schweigt, ist dieser Bericht uns wertvoll. Denn gerade dadurch weist er auf die Stellen hin, wo wir erwarten können, dass Aristoteles den Plato nicht verstehen und angreifen wird.

2. Wie die Ideenlehre beschaffen sei.

Wenn ich nun dazu übergehe, zu betrachten, wie Aristoteles die Ideenlehre selbst darstellt, so werde ich, wie ich schon bei dem Bericht des Aristoteles alles Nebensächliche fortgelassen habe[2]), auch

1) Den Anaxagoras, der von Aristoteles auch nicht erwähnt wird, übergehe ich, da er für die Entstehung der Ideenlehre weniger wichtig ist.

2) z. B. dass Aristoteles berichtet, Plato habe mit seiner *μέθεξις* nur den Namen geändert, denn die Pythagoräer sprächen von einer Nachahmung der Zahlen durch die Dinge, Plato aber von einer Theilnahme an ihnen; während thatsächlich Plato *μίμησις* ebenso gut gebraucht wie *μέθεξις* und ähnliche Ausdrücke, die alle

hier nur das hervorheben, was dazu beitragen kann, uns die Kritik an der Ideenlehre verständlich zu machen.

Dass nun Aristoteles in dieser Darstellung manche Hauptlehren von Plato nicht erwähnt[1]), darf uns nicht Wunder nehmen. Denn wie er am Schluss dieser Darstellung selbst sagt[2]), kommt es ihm hier nur darauf an, wie Plato zu den aristotelischen vier Prinzipien gestanden habe; nur unter diesem Gesichtspunkte betrachtet er ihn und fasst sein Ergebnis dahin zusammen, dass Plato nur zwei Prinzipien angewandt habe, das begriffliche und das stoffliche, und dass er diese beiden Prinzipien zugleich als die Ursachen alles Guten und alles Schlechten angesehen habe.[3])

Auffallen aber muss uns, dass ausser diesem eben erwähnten in der ganzen Darstellung mit der uns bekannten Ideenlehre fast nichts übereinstimmt. Gleich wenn er von der Mathematik[4]) berichtet, dass Plato sie noch zwischen die Ideen und die Sinnendinge gesetzt habe, weil sie sich von den Sinnendingen durch ihre Ewigkeit und Unveränderlichkeit, von den Ideen aber dadurch unterscheide, dass es bei ihr ein vieles, unter sich ähnliches giebt, während die Idee selbst jede nur eine ist[5]) — so ist die Thatsache ganz richtig, die Begründung aber nur halb. In Plato's Schriften wenigstens ist sie eine andere[6]), nämlich die, dass die Mathematik Wahrnehmbares als Abbild des Gedachten benutzt, das sie eigentlich meint, dass sie mit Voraussetzungen arbeitet und nicht auf den ersten Urgrund zurück-, sondern auf das Letzte (das Wirkliche) vorwärtsgeht, während die Dia-

---

nur das Eine ausdrücken sollen, dass den Ideen die einzelnen Dinge nie gleichkommen können — ein Gedanke, den Plato wohl nicht den Pythagoräern entnommen hat. Ich kann daher auch Trendelenburg nicht zustimmen, wenn er a. a. O. S. 36 zwar sagt: „nomen tantum mutasse minus juste dici potest", dann aber Aristoteles doch Recht giebt, denn re vera eandem esse rationem bei Plato und den Pythagoräern. Auch hier zeigt sich Aristoteles befangen durch die spätere, pythagoräisch beeinflusste Form der Lehre, in der er sie kennen gelernt hat. Dagegen das „*ἀφεῖσαν ἐν κοινῷ ῥητέον*" liesse sich vielleicht dadurch annehmbar machen, dass man es mit „diese Frage haben sie unerledigt gelassen" übersetzt. Vergl. Zeller, II, 1, S. 469.

1) Vergl. Zeller, II 1, S. 468.

2) A b, 988 a, 7.

3) A. 6, 988 a, 14.

4) Der Auffassung von Zeller, II 1, 656, dass unter den *μαθηματικὰ* hier die Weltseele zu verstehen sei, kann ich mich nicht anschliessen.

5) A. 6, 987 b, 14.

6) Staat, p. 510 B. f. Auch in den Gesetzen, p. 818 ff., wo von der Mathematik die Rede ist, findet sich nichts, das der Angabe des Aristoteles entspräche.

SPEEDY BINDER Gaylord

UNIVERSITY OF MICHIGAN

lektik, die Beschäftigung mit den Ideen, von einer Voraussetzung aus zum voraussetzungslosen Urgrund zurückgeht, ohne etwas Wahrnehmbares als Abbild dabei zu benutzen. Die Mathematiker, sagt Plato, setzen das Gerade und das Ungerade und die Figuren der drei Arten von Winkeln und Aehnliches voraus, ohne davon, als von etwas, das jedem einleuchtet, weiter Rechenschaft zu geben, und benutzen sichtbare Figuren, denken aber nicht über diese nach, sondern über jene, denen diese nur ähnlich sind, über das Viereck selbst und den Durchmesser selbst, indem sie diese nur als Bilder gebrauchen und jene selbst zu schauen suchen, die man nicht wohl anders als durch das Denken erschauen kann.

Haben wir nun schon dies mit der in Plato's Schriften überlieferten Lehre nicht übereinstimmend gefunden, so ist das bei der ganzen übrigen Darstellung noch weniger der Fall. Zwar dass Plato die Ideen als die Ursachen der Dinge und daher ihre Elemente[1]) (oder Prinzipien) als die Elemente aller Dinge angesehen habe, und dass als Stoff (*ὕλη*) das Grosse und das Kleine und als *οὐσία* die Einheit seine Prinzipien seien, das kann man noch verständlich machen: denn den Ausdruck *τὸ μέγα καὶ τὸ μικρὸν* habe ich in Plato's Schriften zwar nirgends gefunden, in seinen mündlichen Vorträgen kann er ihn aber sehr wohl gebraucht haben, denn er entspricht seiner *ὕλη*, dem Raum, und das *ἕν* als *οὐσία* ist zwar auch kein Ausdruck von Plato in seiner Blütezeit, aber später mag er ihn wohl gebraucht haben[2]), und wenn wir den Parmenides als eine seiner späteren Schriften ansehen, so würde das gut zusammenstimmen; denn im Parmenides (p. 157 b ff.) weist er nach (als eine von den tiefen Wahrheiten, die in das Gestrüpp von Trugschlüssen mit verschlungen sind), dass die Einzeldinge nur Einzeldinge sind, sofern sie an der Einheit teilhaben — dadurch, dass wir sie als Einheiten aus der Menge herausheben —, und dass die Begriffe nur dadurch Begriffe sind, dass sie das Gemeinsame der Einzeldinge zu einer Einheit zusammenfassen, ebenso wie das Ganze, das aus den einzelnen Dingen als seinen Teilen besteht, nur dadurch ein Ganzes ist, dass es von uns als Einheit angeschaut wird, dass es eben ein Ganzes ist.[3])

---

1) *στοιχεῖα*, wobei nicht an die *στοιχεῖα* des Theätet p. 201 ff. zu denken ist.
2) Vergl. *νόμοι* p. 963.
3) Die viel umstrittene Frage, ob der „Parmenides" echt sei, habe ich natürlich nicht zu entscheiden. Aber für unmöglich halte ich die Echtheit keineswegs.

Und auch das Gemüt, das sich sehnt, die Einheit des Alls zu erschauen, wird in Plato dazu beigetragen haben, das ἕν so hervorzuheben.

Dies also haben wir uns aus Platos Schriften noch verständlich machen können; aber das darauf Folgende[1]) beweist, dass Aristoteles bei seiner Darstellung eine ganz andere Ideenlehre im Auge gehabt hat als die uns bekannte. Dass die Ideen aus dem Grossen und Kleinen bestehen gemäss ihrer Teilnahme an der Einheit (das letztere stimmt mit „Parmenides"), dass die Zahlen für die anderen Dinge die Ursache ihres Wesens sind, dass aus der ὕλη, der Zweiheit von Gross und Klein, die Zahlen sich bequem ableiten lassen, und dass von den

---

Denn dass Aristoteles den Parmenides nicht erwähnt, ist zwar merkwürdig, um so mehr, wenn wir annehmen, dass er aus Platos letzten Jahren stamme, und wenn wir bedenken, dass er gerade die Fragen behandelt, die auch Aristoteles in seiner Kritik dem Plato entgegenhält (τρίτος ἄνθρωπος u. s. w.); aber könnten wir, wenn der Dialog zu den allerspätesten gehört, nicht vielleicht annehmen, dass Plato ihn unvollendet und unveröffentlicht habe liegen lassen, und dass nach seinem Tode seine Schüler ihn aufbewahrt hätten, ohne dass Aristoteles ihn jemals zu sehen bekam? Dass er unvollendet ist, lässt sich wohl annehmen; denn er ist zwar bis zu einem gewissen Abschluss gebracht, bis zu einem negativen Ergebnis, das mir eine Ironie auf Parmenides zu sein scheint, aber ohne eigentlichen Schluss, und die Vermutung liegt nahe, dass der greise Plato durch anderes, etwa durch die Entwürfe zu den „Gesetzen" vom Parmenides abgezogen und dann zu seiner Vollendung nicht mehr gekommen sei. Und was den Sokrates betrifft, der hier nicht, wie sonst, die führende Rolle spielt, so scheint er mir doch auch hier der siegende zu sein. Denn Parmenides kanzelt erst den jungen Sokrates hochmütig ab, und dann ergeht er sich selbst in unfruchtbarer Sophistik. Der Jüngste, Aristoteles (vielleicht eine Anspielung auf den damals noch jungen Aristoteles), giebt ihm natürlich alles zu. Es kann das nur eine Ironie auf Parmenides sein, auf Parmenides und überhaupt auf die eleatische Dialektik, aus der die Sophistik unmittelbar hervorging oder hervorgehen konnte. Sollte das Ganze nicht eine Ironie auf die Vermischung von räumlicher Anschauung und rein gedachter Begrifflichkeit, samt allen Widersprüchen daraus, und dadurch zugleich eine Verteidigung der von Parmenides angegriffenen Ideenlehre sein? Plato lässt ja erst den Parmenides die Ideenlehre angreifen, dann lässt er ihn selbst lauter Trugschlüsse und Antinomien aussprechen, lässt ihn alles und von allem auch das Gegenteil beweisen, mit vielen Trugschlüssen und vielem Gebrauch derselben Worte in immer anderm Sinn, kurz mit Sophistik — ist das alles nicht eine Abwehr der Angriffe eines Eleaten durch ironische Darstellung der eleatischen Dialektik? Denn mit solcher Dialektik kann man alles beweisen und alles widerlegen, also auch die Ideenlehre! Von all diesen Trugschlüssen abgesehen, scheint mir der Sinn des Parmenides der zu sein: Die Einheit (das ἕν) ist nur denknotwendiger Begriff, es ist weiter nichts von ihr auszusagen; sie ist nur Einheit, alles andre führt zu Trugschlüssen und Widersprüchen; sie muss losgelöst und getrennt sein von aller Wirklichkeit, sie hat ein Sein ausserhalb von Zeit und Raum; aus ihr, in Verbindung mit dem „Andern", entwickeln sich alle Zahlen (1, 2, 3, die „Idealzahlen"?). Und dies würde mit der aristotelischen Darstellung von Platos späterer Lehre gut übereinstimmen.

1) Met. A. 6. 987b 20ff.

Gaylord

UNIVERSITY OF MICHIGAN

gewöhnlichen Zahlen noch πρῶτοι ἀριθμοὶ unterschieden werden,[1]) dass die Ideen für die andern Dinge die Ursache ihres Wesens sind und für die Ideen die Einheit, und dass der zugrundeliegende Stoff, von dem die Ideen bei den wahrnehmbaren Dingen und die Einheit bei den Ideen ausgesagt wird, die Zweiheit ist[2]) — von alle dem finden sich in Platos Schriften, am meisten noch im Parmenides, nur schwache Spuren. Es ist eben die spätere, uns unbekannte Form der Lehre, von der Aristoteles hier berichtet, die von den Pythagoräern beeinflusste, mit deren Lehre er sie gern vergleicht. Ob aber Plato wirklich später, ganz dem Gebrauch des Aristoteles entsprechend, auch bei den Ideen ein Subject und ein Prädicat, einen Stoff und eine Form, unterschieden habe, oder ob Aristoteles hier die platonische Lehre in das Schema der seinigen presst[3]) das muss ich dahin gestellt sein lassen. Ueberhaupt glaube ich, dass allerdings Plato in hohem Alter seine Lehre in der Richtung umgestaltet hat, die Aristoteles hier andeutet, dass es aber unmöglich ist, jetzt noch festzustellen, wie diese späte Lehre wirklich ausgesehen hat. Aus der Darstellung des Aristoteles kann man sich kein rechtes Bild davon machen, und da dies zu meinem Thema ja auch nicht eigentlich dazu gehört, so verweise ich hier nur auf die betreffenden Arbeiten.[4])

B. Die Kritik.

1. Die Einwände in der Reihenfolge der Aristotelischen Schriften.

Jene spätere Lehre ist es nun auch vielfach, gegen die die Kritik des Aristoteles gerichtet ist. Aber da ich mir schon keine klare

---

1) Im „Parmenides" sieht man, glaube ich, auch diese „Idealzahlen": 1) das „Eins", 2) das Sein, das etwas anderes ist als das Eins, und 3) der Unterschied zwischen diesen beiden, diese drei Begriffe sind 1, 2 und 3; aus diesen dreien entsteht dann durch Multiplikation die ganze Zahlenreihe. Bemerkenswerth ist übrigens, dass diese drei Begriffe lauter substantivierte Funktionen der Seele sind.

2) Ueber die ἀόριστος δυάς als Form des Gegensatzes überhaupt siehe Zeller, platon. Studien, S. 222.

3) „Bei seiner Neigung, fremde Ansichten in Kategorien seines Systems zu fassen", Zeller, II 1, S. 614.

4) Siehe Zeller, Philosophie der Griechen II 1, S. 805ff. und S. 567ff., wo in der Anmerkung auch die betr. Litteratur angegeben ist; ferner Zeller, platonische Studien; Trendelenburg, Platonis de ideis et numeris u. s. w.; Rosenkrantz, Platos Ideenlehre, S. 20ff.

Vorstellung davon machen kann, wie diese spätere Lehre beschaffen gewesen ist, so bin ich noch viel weniger im Stande, zu entscheiden, was an der Kritik gegen diese berechtigt ist. Und da es mir ja eigentlich nur auf die uns bekannte Ideenlehre ankommt, so werde ich alles, was die spätere, nur mündlich gelehrte oder die noch spätere der Platoniker betrifft, so weit es geht, bei Seite lassen, ebenso wie auch das, was nicht gegen die Ideenlehre, sondern gegen andere Lehren Platos gerichtet ist.

Diese Einwände gegen die Ideenlehre finden sich bei Aristoteles in verschiedenen Schriften. Dass eine von diesen, wo die Ideenlehre angegriffen wird, von Aristoteles schon im Kreise der Akademie geschrieben worden sei, halte ich nicht für möglich, weil Aristoteles damals, bei Plato, noch nicht seinen eigenen ausgeprägten (wenn auch vielgestaltigen!) Begriff von *οὐσία* haben konnte, der dem von Plato so aufs äusserste entgegen gesetzt ist; dieser *οὐσία*-Begriff wird aber von Aristoteles überall angewandt, wo er der platonischen Ideenlehre entgegentritt.

Das Aristoteles schon im Kreise Platos eine oder mehrere Schriften gegen die Ideenlehre geschrieben habe, ist möglich; aber erhalten ist uns eine solche nicht.[1]) Es ist daher nun die Frage, wann Aristoteles die uns erhaltenen Schriften geschrieben hat, in denen die Ideenlehre angegriffen wird.

Nach Platos Tode begann er seine Reisen, und erst als er wieder in Athen war und nun seine eigne Schule um sich versammelt hatte, scheint er mir diejenigen Kritiken der Ideenlehre geschrieben zu haben, die uns jetzt noch vorliegen. Denn erstens liegt es überhaupt sehr nahe, diese Schriften als für seine Schule geschrieben anzusehen, als angreifende Verteidigung der eignen neuen Schule — wie ja neue Schulen öfters dadurch ihre Existenzberechtigung zu beweisen suchen, dass sie die alten angreifen und zu vernichten streben —, und zweitens kann Aristoteles die Kritiken in dieser Form erst dann geschrieben haben, als er seinen logischen Ding- oder „Substanz"-Begriff, seine *οὐσία*, so herausgearbeitet hatte, wie er sie in diesen Kritiken immer schon als etwas längst feststehendes voraussetzt. Das aber kann erst nach langer, an logischen Untersuchungen fruchtbarer Zeit

1) Ueber die verlorenen Schriften des Aristoteles verweise ich auf Zeller, II. 2, S. 57ff., und auf Brandis, de perditis Aristotelis de bono et ideis libris, Bonn 1823.

UNIVERSITY OF MICHIGAN

geschehen sein; denn bei der *οὐσία* sind seine Kategorien immer schon vorausgesetzt.

Dreizehn Jahre nach Platos Tode eröffnete Aristoteles das Lyceum und leitete es selbst bis kurz vor seinem Tode, von 335 bis 323. Innerhalb dieser zwölf Jahre hat er also auch seine Kritiken geschrieben. Vieles wird er früher schon vorbereitet haben, sagt Zeller[1]), aber die uns erhaltenen Schriften stammen alle aus seinem zweiten athenischen Aufenthalt. Die ersten sind nach Zeller die logischen und rhetorischen Schriften: die Kategorien, die Logik, die beiden Analytiken und die Rhetorik; dann folgt das 5. Buch der Metaphysik; dann die Physik, die Schriften über das Himmelsgewölbe, über Entstehen und Vergehen und die Meteorologie, dann die Schrift über die Seele (oder die Thiergeschichte), die kleineren Abhandlungen, die Schriften über die Teile und über Gang und Erzeugung der Tiere, endlich die Ethik, die Poetik, die Politik und die Metaphysik, die beiden letzten unvollendet[2]).

Weitaus die meisten Einwände gegen die Ideenlehre finden sich in der „Metaphysik". Diese besteht nach Zeller[3]) aus einem Hauptkörper (den Büchern I, III (B), IV, VI—IX, die aber auch nicht gefeilt sind) und aus kleineren selbständigen Teilen. Von diesen wird Buch V (*περὶ τοῦ ποσαχῶς*) in VII citirt, ist also älter als VII. Buch XII ist nach Zeller nur als Aufzeichnung für den Vortrag, nicht als fertige Schrift anzusehn, wie ja überhaupt die meisten Werke des Aristoteles nicht als fertige Lehrbücher, sondern als Grundlagen für seine Vorträge geschrieben sind.[4]) Von den übrigen Büchern, die

---

1) Zeller II. 2, S. 154; S. 156: „alles ist so reif und fertig, alles stimmt bis ins einzelste so vollständig überein".

2) Zeller meint, die Politik schliesse sich unmittelbar an die Ethik an: das scheint mir aber doch nur äusserlich zu sein, vielmehr glaube ich, dass sie viel später ist, als die Ethik, weil das Staatsideal darin ein ganz anderes geworden ist. In der Ethik (Eth. Nic. 1160a 30ff.) ist das Staatsideal und die ganze Auffassung der Verfassungen noch so platonisch, dass sie viel früher geschrieben sein muss als die Politik, wo (1279a 35) der Verfassungsstaat, eine Herrschaft der Menge, also eine gute, gemässigte Demokratie, die das allgemeine Wohl im Auge hat, der Staat des Mittelstandes, zum eigentlichen Ideal geworden ist (besonders 1332b und 1295a ff.). Von Platos „Staat" zu des Aristoteles Politik scheint mir über Platos „Staatsmann" und die nikomachische Ethik eine, wenn auch gekrümmte Linie zu gehen: vom Idealstaat im „Staat" über die 7 Verfassungen im „Staatsmann" und über die 6 Verfassungen in der nikomachischen Ethik zu dem Ideal der guten Demokratie in der „Politik".

3) a. a. O. II. 2, S. 80ff.

4) Ueber den Zustand seiner uns überlieferten Lehrschriften vergl. Windelband, Geschichte der alten Philosophie, 2. Aufl., S. 146.

teilweise unecht sind, kommen für uns hauptsächlich XIII und XIV in Betracht. Da nun in XIII öfters auf III (B) verwiesen wird, so meint Zeller,[1]) auch Buch I sei älter als XIII, aber ohne die Kritik der Ideenlehre I, 9, „die reifer und später als die des 13. Buchs zu sein scheint," und „wahrscheinlich erst einer zweiten Bearbeitung des ersten Buchs angehört, zu der Aristoteles veranlasst wurde, als er in der Folge Buch XIII und XIV von dem Plan des metaphysischen Hauptwerks ausschloss".[2])

Da nun der Gedanke nahe liegt, dass Aristoteles nicht immer dieselbe Stellung zur Ideenlehre eingenommen habe,[3]) so werden wir am besten thun, seine Einwände gegen diese zunächst in der Reihenfolge seiner Schriften kennen zu lernen, die wir eben besprochen haben.

Wir hätten demnach mit den Einwürfen zu beginnen, die in den ersten der uns erhaltenen Schriften, in den logischen, gegen die Ideenlehre erhoben werden. Ehe ich aber dazu übergehe, diese Einwendungen selbst zu betrachten, muss ich erst noch einen Ausdruck verständlich zu machen suchen, der uns in den Einwänden gegen die Ideenlehre immer wieder begegnen wird. Es ist die schon erwähnte *οὐσία*,[4]) ein Begriff, den Aristoteles gleich am Anfang seiner logischen Schriften feststellt.[5]) Aber diese *οὐσία* ist kein einheitlicher Begriff; das zeigt sich schon bei seiner ersten Feststellung in den „Kategorien",[6]) und an andern Stellen wird uns die *οὐσία* noch deutlicher machen, was für ein vieldeutiger Begriff sie ist. Es sind drei, vier[7]) oder wenn man noch genauer unterscheidet, sechs Bedeutungen, in denen die *οὐσία* auftritt. Sie bedeutet

1) a. a. O. S. 82.

2) Dies stimmt in der Hauptsache mit dem überein, was Michelis, de Aristotele Platonis in idearum doctrina adversario 1864, darüber sagt. Nach Michelis sind XIII und XIV vor I geschrieben worden; ein „*φασίν*" in Buch XIII ist in I in *φαμὲν* geändert worden, so dass Aristoteles sich hier mit zu den Platonikern rechnet; auch sagt er nicht, wie in XIII, die Ideen seien *πλείω*, sondern nur noch, sie seien *οὐκ ἐλάττω* an Zahl als die Einzeldinge. Michelis meint, Aristoteles sei in I vorsichtiger gegen die Ideenlehre als in XIII und XIV, aus denen nur die Hauptsachen in I aufgenommen seien, und habe in Met. I in der Würdigung der Ideenlehre seinen Höhepunkt erreicht.

3) Michelis a. a. O. S. 27 meint, Aristoteles habe sich der Ideenlehre immer mehr angenähert, so weit es ihm bei seinem Grundirrtum über die Ideen, von dem er sich nicht befreien konnte, möglich war.

4) Ueber die aristotelische „Substanz" (*οὐσία*) vergl. Dilthey, Einleitung in die Geisteswissenschaften, S. 254ff., und Windelband, Geschichte der alten Philosophie, S. 154ff.

5) Categoriae, p. 1, 27.

6) p. 2, 11.

7) Met. Z. 3, 1028b, 33: *λέγεται δ' ἡ οὐσία, εἰ μὴ πλεοναχῶς, ἀλλ' ἐν τέτταρσί γε μάλιστα.*

UNIVERSITY OF MICHIGAN

1. das, was Subjekt im Satze ist,[1]) das, wovon etwas ausgesagt wird, was aber selbst nicht von etwas anderem ausgesagt wird, was wir grammatisch Substantiva nennen;

2. den logischen Dingbegriff, das Ding, das Zustände, Eigenschaften hat, aber selbst nicht Zustand oder Eigenschaft von etwas anderm ist: die „Substanz" mit ihren Accidentien, das wahrnehmbare Einzelding, bestehend aus Form und Stoff[2]);

3. soviel wie unser „Wesen", das ja auch sehr vieldeutig ist und daher für *οὐσία* wohl die beste Uebersetzung wäre: etwas Selbständiges, das für sich bestehen kann, z. B. Naturkörper,[3]) ein Etwas überhaupt,[4]) sei es nun vergänglich oder unvergänglich[5]) wie die ewigen göttlichen Wesen, die Sterne[6]) und die Gottheit[7]) (metaphysische Fassung);

4. das Wesen eines Dinges, das wir, von dem Zufälligen absehend, in seinem Begriff erfassen können[8]) (also erkenntnistheoretisch gefasst), und daher

5. die Form[9]) oder den Zweck, den Begriff, im Gegensatz zum Stoff, an dem sie verwirklicht wird und dessen volle Verwirklichung (Entelechie) sie ist; die höchste ist die Gottheit, die reine, stofflose Form oder Thätigkeit. Von der Gottheit abgesehen, ist die Form oder der Begriff nun etwas, das ebenso gut und ebenso oft Prädikat sein kann wie Subjekt,[10]) das also im Widerspruch steht zu dem, was zuerst zum Merkmal der *οὐσία* gemacht wurde, dass sie nämlich immer Subjekt, nie Prädikat sein sollte. Gegenüber dieser *οὐσία*, die als Begriff auch Prädikat sein muss, wird eine andere *οὐσία*, damit der Ring sich schliesst und wieder zum Subjekt im Satze zurückführt, nun

6. auch der Stoff[11]) sein müssen, die *ὑλικὴ οὐσία*,[12]) die bei allen

---

1) a. a. O. 1029 a, 7. — categoriae cap. III, 7.
2) Met. B. 6. 1003 a, 9: *ἡ δ' οὐσία τόδε τι.* Z 1 1028 a, 27. Z 7, 1032 a, 18. B. 1. 995 a, 14.
3) Met. *Δ*. 7. 1017 b, 10. De coelo *Γ* 1 (p. 298 b).
4) Analyt. post. lib. I. p. 87, 36.
5) De gener. et corr. II, 11, 388 b. — Phys. A, p. 185 b. — Met. 15, 1071 b 5.
6) Met. *Λ*. 7. 1073 a 34.
7) *Λ*. 7. 1073 a, 3.
8) Top. lib. I. pag. 108 b. 4. — Met. *Δ* 8. 1017 b, 21. — *Z* 5. 1031 a, 17.
9) *Z* 7. 1032 b, 1. — *Z* 10, 1035 b. 14. — *Z* 11, 1037 a, 29.
10) Analyt. prior. lib. I, p. 43, 40.
11) *Z* 2. 1029 a 10 ff. 23. Im Gegensatz dazu: *H* 1. 1042 a 26 ff.: *ὅτι δ' ἐστὶν οὐσία καὶ ἡ ὕλη, δῆλον.*
12) Met. *H* 4, 1044 a, 15.

Veränderungen zu Grunde liegt, als das letzte Subjekt, von dem alles andere ausgesagt wird, die letzte „Substanz", von der alles andere nur wechselnde Bestimmungen sind.

Wir sehen, dass der Zwiespalt zwischen Subjekt und Prädikat, der von Anfang an in der *οὐσία* des Aristoteles enthalten ist, durch ihre ganze Anwendung hindurchgeht; aber es kommt noch ein Gedanke hinzu, der von den ersten jonischen Naturphilosophen an bis zu den Eleaten und bis zu Plato hin nicht zur Ruhe gekommen war, der Gedanke: es muss doch irgend etwas geben, das all dem Entstehen und Vergehen zu Grunde liegt, das bleibt und immer dasselbe ist, ohne von der Zeit berührt zu werden — dieser Gedanke spielt zuweilen, wenn auch selten, in die *οὐσία* mit hinein[1]). Aristoteles kümmert sich bei seinem auf die Wirklichkeit gerichteten Sinn zwar selten um ihn, aber dieser Gedanke trägt doch auch noch dazu bei, in der *οὐσία* die beiden unvergänglichen, Form und Stoff, von dem vergänglichen, aber allein wahrhaft wirklichen Einzelding zu unterscheiden und so den Begriff der *οὐσία* noch mannigfaltiger zu gestalten[2]).

Nachdem ich so versucht habe, diesen schwierigsten aller Begriffe des Aristoteles in seinem innern Zusammenhang verständlich zu machen, kann ich zur aristotelischen Kritik selbst übergehen; die übrigen dabei wichtigen Begriffe werde ich dann immer gleich an Ort und Stelle zu erläutern haben. In den „Kategorien" und der Schrift *περὶ ἑρμηνείας*, mit denen ich, der besprochenen Reihenfolge der Schriften entsprechend, zu beginnen hätte, finden sich Einwendungen gegen die Ideenlehre noch nicht; diese beginnen erst in der Topik[3]), wo zunächst als ein brauchbarer Gesichtspunkt zur Widerlegung desjenigen, der das Wissen ein Sicherinnern nennt, die Zeit angegeben wird: die Erinnerung, sagt er, bezieht sich auf Vergangenes, das Wissen aber auch auf Gegenwärtiges und Zukünftiges, z. B., dass eine Sonnenfinsternis sein wird. Eine andere, allerdings sehr merkwürdige Widerlegung, für den Fall, dass einer sagt, die Ideen seien

---

1) Met. B. 4. 999 b, 6 ff. — *Z* 15, 1039 b, 20.

2) Man kann sagen, dass die sämmtlichen aristotelischen 4 Prinzipien (Form, Stoff, Ursache, Zweck) in dem einen Wort *οὐσία* enthalten sein können. Bei Stoff und Form ist es klar; die wirkende Ursache ist natürlich im Allgemeinen ein einzelnes Ding oder Wesen (oder eine Person), *μάλιστα οὐσία*, und dass auch der Zweck in *οὐσία* enthalten sein kann, beweist De gener. et corr. II, 9.

3) Top. lib. II, p. 111, b. 26.

in uns[1]), übergehe ich, da sie sich nicht auf Plato beziehen kann. Dagegen ist der Trugschluss bemerkenswert[2]), mit dem er zu widerlegen meint, dass die Gerechtigkeit (oder Rechtschaffenheit) eine Erkenntnis sei; der Trugschluss ist aber so offenbar, dass der ganze Einwand nicht der Erwähnung wert ist. Scheinbar von ähnlichem Wert, aber thatsächlich doch von tieferer Berechtigung, ist der Einwand gegen Platos Begriffsbestimmungen, z. B. die von der Idee des Tieres; diese Begriffsbestimmung, sagt Aristoteles[3]), passt nicht zur Idee: denn Plato fügt bei den Begriffsbestimmungen der lebenden Wesen auch bei, dass sie sterblich sind, die Idee aber, z. B. die Idee des Menschen, ist nicht sterblich, darum passt dieser Begriff nicht auf die Idee. Ueberhaupt wo ein Bewirken oder Leiden als Merkmal beigefügt ist, da kann die Definition auf die Idee unmöglich zutreffen; denn die Ideen sollen doch nichtleidend und unveränderlich sein[4]).

Weniger streitlustig als in der Topik — wie es ja der verschiedene Zweck der beiden Werke mit sich bringt — ist Aristoteles in der Analytik. Hier bekundet er eine gewisse Uebereinstimmung mit der platonischen Lehre von der *ἀνάμνησις*[5]), allerdings ohne sich ihres eigentlichen Sinnes dabei bewusst zu sein. Auch dass es keine Ideen, kein *ἕν παρὰ τὰ πολλά*, zu geben braucht, damit man überhaupt Beweise führen könne[6]), sondern dass man dazu nur ein *ἕν κατὰ πολλῶν*, ein Prädikat zu vielen Subjekten, nötig hat, und dass dieser Allgemeinbegriff seinen vielen Subjekten nicht nur namens-, sondern auch wesensgleich sein muss, auch dies alles ist kein eigentlicher Angriff gegen die Ideenlehre und ohne weiteres zuzugeben. Dagegen sehr verächtlich spricht er an einer anderen Stelle desselben

---

1) Top. lib. II, p. 113, 24.

2) Top. lib. II. p. 114, b, 8: *καὶ, εἰ ἡ δικαιοσύνη ἐπιστήμη, καὶ ἡ ἀδικία ἄγνοια, καὶ εἰ τὸ δικαίως ἐπιστημονικῶς καὶ ἐμπείρως, τὸ ἀδίκως ἀγνοοῦντως καὶ ἀπείρως· εἰ δὲ ταῦτα μή, οὐδὲ ἐκεῖνα. καθάπερ ἐπὶ τοῦ νῦν ῥηθέντος. μᾶλλον γὰρ ἂν φανείη τὸ ἀδίκως ἐμπείρως ἢ ἀπείρως.* Der Trugschluss ist der: zuerst handelt sich's nur darum, dass die *δικαιοσύνη ἐπιστήμη* sei (das heisst eine Erkenntnis oder Wissen, das durch Selbstbesinnung entsteht): dann schiebt er das nächste mal *ἐμπείρως* ein, so dass *τὸ δικαίως = ἐπιστημονικῶς καὶ ἐμπείρως* wird, und er den Sinn der *ἐπιστήμη* in den eines Erfahrungswissens verkehrt; und dann, das dritte mal, lässt er das *ἐπιστημονικῶς* überhaupt ganz weg. so dass nur die Erfahrung „wie's gemacht wird", übrig bleibt, und sagt dann ganz mit Recht, es sei doch eher *τὸ ἀδίκως ἐμπείρως, ἢ ἀπείρως*!

3) Top. lib. VI, p. 148, 14.

4) Darauf bezieht sich auch Top. lib. VII, p. 154, 16.

5) Anal. prior. lib. II, p. 67, 21.

6) Anal. post. I, p. 77, 5.

Buchs von den Ideen[1]): sie sind, wie das Wörterbuch übersetzt, nur ein Geträller, nur ein Wortgeklingel; und wenn es welche giebt, so handeln doch die Beweise nicht von ihnen. Das Beweisen, sagt er an einer anderen Stelle[2]), erzeugt nur die falsche Meinung in uns, das Allgemeine, worauf das Beweisen sich bezieht, sei etwas ausser den Einzeldingen, z. B. es gebe ein allgemeines Dreieck neben den einzelnen Dreiecken, eine allgemeine Zahl neben den bestimmten Zahlen. Andrerseits, sagt Aristoteles, lässt sich sagen[3]), dass, wenn es einen allgemeinen Begriff gebe, der aber nicht blosse Namensgleichheit sei, das Allgemeine dann nicht weniger sei als manches Einzelne, sondern noch um so viel mehr als ja das Unvergängliche in jenem ist, das Einzelne aber mehr vergänglich ist[4]). Auch brauche man ja gar nicht anzunehmen, dass jenes etwas neben dem Einzelnen sei, weil es eine Einheit ausdrückt, so wenig als bei den andern Begriffen, welche nicht ein etwas bezeichnen, sondern die Qualität oder Relation oder Thätigkeit. Endlich am Schluss des Buches[5]) wendet er sich nochmals gegen die platonische Lehre, dass das Lernen nur Wiedererinnerung (Besinnung auf schon Gewusstes) sei: das sei widersinnig, denn dann müssten wir Erkenntnisse haben, die genauer sind als der Beweis, ohne etwas davon zu merken. Seine eigene Ansicht, die er der bekämpften platonischen entgegensetzt, habe ich später zu besprechen. In der Rhetorik endlich findet sich nichts über die Ideen, sondern nur über ihre Vertreter[6]): wie nämlich jeder es übel nimmt, wenn man das herabsetzt, was sein Hauptinteresse ist, so sei es auch bei diesen, wenn man ihnen die Ideen verachtet.

Das 5. Buch der Metaphysik (*Δ, περὶ τοῦ ποσαχῶς*) das nach Zeller nun zu folgen hat, enthält zwar vieles, das für das Verständnis seiner Einwände wichtig ist, aber keine eigentliche Kritik. Auch die naturwissenschaftlichen Schriften enthalten ihrem Gegenstande entsprechend mehr Auseinandersetzungen mit andern platonischen Lehren, als gerade mit der Ideenlehre. Aber einige finden sich doch

---

1) Anal. post. I, p. 83, 32: *τὰ γὰρ εἴδη χαιρέτω· τερετίσματα γάρ ἐστι· καὶ εἰ ἔστιν, οὐδὲν πρὸς τὸν λόγον ἐστίν. αἱ γὰρ ἀποδείξεις περὶ τῶν τοιούτων εἰσίν.*

2) Analyt. post. I, p. 85, 31.

3) Anal. post. I, p. 85 b, 15.

4) Hier spielt wieder, allerdings sehr abgeschwächt, der Gedanke des zeitlosen, dauernden Seins mit herein: das Unvergängliche sei mehr, in höherem Grade, als das Vergängliche.

5) Anal. post. II, p. 99 b, 25.

6) Rhet. B. 2, 1379 a, 34.

UNIVERSITY OF MICHIGAN

auch in diesen, so in der Physik[1]), wo er von den Vertretern der Ideenlehre sagt, dass sie, ohne es zu merken, dasselbe thun wie die Mathematiker: sie abstrahiren. Wichtig ist auch eine Stelle[2]), die sich teilweise vielleicht auf Platos spätere Lehre bezieht[3]), teilweise aber auf die Ideen selbst, von denen sie klar ausspricht, dass sie sich nach Plato weder innerhalb noch ausserhalb des Himmels befinden, weil sie überhaupt nirgends sind. An einer andern Stelle der Physik[4]), wo er uns berichtet, dass Plato in den sogenannten ungeschriebenen Lehren (jedenfalls in seinen mündlichen Vorträgen, die Aristoteles mitanhörte) über den Stoff anders gelehrt habe als im Timaios, richtet er die sonderbare Frage an Plato, „warum denn die Ideen und die Zahlen nicht in einem Orte sind, wenn nämlich jenes Teilhaftige der Ort ist, sei es dass es das Gross und Klein, oder sei es, dass es der Stoff ist, wie er im Timäus geschrieben hat“[5]). Der Doppelsinn des „in einem Orte sein“ genügt wohl zur Beantwortung und zur Erklärung der Frage.

Noch weniger als in dieser Naturphilosophie findet sich über die Ideen in den andern, noch mehr naturwissenschaftlichen Schriften. Nur in der Schrift über Entstehen und Vergehen[6]) kommt er bei der Frage nach der Ursache des Entstehens und Vergehens auf die Ideen zu sprechen und wirft Plato vor, er habe diese als genügende Ursache für das Werden angesehn und darum keine andere angegeben. Dies widerspricht nun zwar Platos ausdrücklicher Erklärung im Philebos[7]), und auch die Berufung auf den Phädon scheint auf einem Missverständniss zu beruhen[8]); inwieweit der Vorwurf aber dennoch

---

1) Phys. II 1 (+ 194 a).
2) Phys. III, 4 (203 a).
3) Dass *τὸ ἄπειρον*, der Begriff der Unbegrenztheit, für Plato eine Idee und also *οὐσία* ist, ebenso wie *τὸ πέρας*, *τὸ ἴσον*, *τὸ ἕν*, *τὸ ἕτερον* und ähnliche Begriffe, stimmt mit seiner bekannten Lehre überein; dass es aber sowohl in den sinnlichen Dingen wie auch in den Ideen sei, ist wohl entweder so zu verstehen, dass einigen Begriffen (Philebos p. 25 ff.), die einer stetigen Steigerung fähig sind, die Unbegrenztheit zukommt und also in den Ideen ist, oder bezieht sich auf eine spätere Form der Lehre.
4) Phys. IV, 2 (209 b).
5) 210 a.
6) *περὶ γενέσεως καὶ φθορᾶς B.* II, 9.
7) Philebos 26 E. 27 B.
8) Prantl bezieht das *ὥσπερ ὁ ἐν Φαίδωνι Σωκράτης* auf die Stelle im Phädo p. 100 B.; ich wüsste auch keine andere. Sieht man aber im Phädon nach: da zeigt sich, was für Begriffe oder Ideen es sind, die da als *τῆς αἰτίας το εἶδος, ὃ πεπραγμάτευμαι* von Sokrates angegeben werden: das Schöne an sich, das Gute, die Grösse, die Kleinheit, die Zweiheit; nur dadurch, dass es an der Schönheit

berechtigt und wodurch er erklärbar ist, werde ich später zu untersuchen haben.

In der Schrift über die Seele übergehe ich die Stellen, die sich auf Plato's spätere Lehre beziehen[1]), sowie auch die, an denen auch hier Aristoteles die *εἰκότες μῦθοι* des Timaios wörtlich nimmt, als wäre es eine wissenschaftliche Behauptung[2]), und beschränke mich auf die Stelle, wo er diejenigen lobt, die die Seele als den Ort der Ideen bezeichnen.[3]) Er beschränkt dies dahin, dass nicht die ganze Seele es ist, sondern nur die denkende, und dass die Ideen nicht actuell, sondern nur potenziell in ihr sind. Selbstverständlich ist es nicht die platonische Lehre, von der Aristoteles hier spricht, sondern die, wie sie nach der Meinung des Aristoteles sein sollte.

Eine wichtige Stelle ist die in der nikomachischen Ethik[4]), die berühmte Stelle, wo Aristoteles nur ungern in die Untersuchung über die Allgemeinbegriffe eintritt, weil „liebe Männer die Ideen eingeführt haben". Er meint aber doch der Wahrheit die Ehre geben zu müssen und erhebt nun verschiedene Einwände gegen die Idee des Guten. Den ersten übergehe ich[5]), da er sich auf unbekannte Lehren von Plato stützt; der zweite ist der, dass das Gute in den verschiedenen Kategorien ausgesagt werde und daher nichts Einheitliches sein könne. Fast alles, was der gewöhnliche Sprachgebrauch als etwas Gutes bezeichnet, wird von Aristoteles hier zusammengewürfelt: Der Gott, die Vernunft, die Tugenden, das richtige Maass, der geeignete Zeitpunkt, ein guter Aufenthalt, das alles ist, in den verschiedenen Kategorien, etwas Gutes, also könne das Gute nichts Einheitliches sein. Auch dass es von dem, was gut ist, nicht eine, sondern mehrere Wissenschaften giebt, wendet er gegen die Einheit des Guten ein. Und

---

teilhat, ist irgend etwas, das schön ist, schön. Von andern „weisen Ursachen" will allerdings Sokrates hier nichts wissen, wir sehen aber, dass von Entstehen und Vergehen hier gar nicht die Rede ist, sondern höchstens von Veränderung, wenn Sokrates sagt, dass nichts anderes etwas schön macht, als *ἐκείνου τοῦ καλοῦ εἴτε παρουσία εἴτε κοινωνία εἴτε ὅπη δὴ καὶ ὅπως προσγενομένη*; eigentlich aber soll doch nur der Grund angegeben werden, warum irgend etwas schön sei: durch die Schönheit wird alles Schöne schön — in unsere Sprache übersetzt: dadurch, dass die Bedingungen erfüllt sind, unter denen etwas schön ist für uns.

1) z. B. *περὶ ψυχῆς A.* 2, 404b, 17.

2) z. B. a. a. O. *A.* 3, 406b, 26.

3) *Γ.* 4, 429a, 27.

4) Eth. Nic. *A.* 2, 1095a, 26 erwähnt er die Lehre Platos. Dann 4, 1096a, 11 geht er zu ihrer Kritik über.

5) Vergl. dazu P. Blume, Wie beurteilt Aristoteles im 1. Buche der Nik. Ethik die platonische Ideenlehre? (Rostocker Dissertation, Berlin 1869.)

UNIVERSITY OF MICHIGAN

endlich, sagt er, möchte man überhaupt fragen, was sie eigentlich meinen mit dem „an sich“ von jedem, wenn doch im Menschen an sich und im Menschen ein und derselbe Begriff ist, nämlich der des Menschen. Denn sofern sie Mensch sind, werden sie sich durch nichts unterscheiden, und ebenso sei es bei dem Guten. Und durch das ewig sein wird es nicht mehr gut sein, ebensowenig wie das, was lange seine Farbe behält, weisser ist als das, was nur einen Tag über weiss ist.

Wenn Aristoteles dann das Nützliche von dem um seiner selbst willen Erstrebenswerten unterscheidet[1]) und nun fragt, was man denn als an sich Gutes setzen solle, so übergeht er dabei, dass auf diese Frage der Philebos[2]) schon geantwortet hat. Eine ausführliche Untersuchung der Sache verweist er in die „Metaphysik“; denn wenn es auch ein allgemein so genanntes Gutes oder ein Absolutes, für sich Bestehendes giebt, so sei dies für den Menschen doch weder ausführbar noch erreichbar; die jetzige Untersuchung aber habe es mit dem letzteren zu thun. Und wenn die Kenntnis des absolut Guten für die Erkenntnis dessen, was für uns gut ist, nützlich scheinen möchte, so widersprächen dem doch die Wissenschaften, die sich alle nur um ein einzelnes Gutes kümmern. Auch würden die Künstler (oder Handwerker)[3]) doch wohl längst ein so grosses Hilfsmittel zu Hilfe genommen haben — was aber solle ein Weber oder ein Baumeister für seine Kunst für einen Nutzen davon haben, wenn er das Gute selbst wisse, oder wie solle der ein besserer Arzt oder Feldherr werden, der „die Idee selbst erschaut“ habe? Diese letzte, etwas merkwürdige Berufung auf die Handwerker und Praktiker ist dadurch erklärlich, dass Plato irgendwo einmal gesagt hat, dass jeder das Gute, d. h. den Zweck kennen müsse, auf den es bei seiner Arbeit ankommt, und dass er diesen immer dabei im Auge behalten müsse — aber allerdings nicht den letzten und höchsten Zweck, auf den alles abzielt.

Die Poetik und Politik enthalten keine Angriffe auf die Ideenlehre[4]). Ich komme daher nun endlich zur Metaphysik, dem

1) a. a. O. *Δ.* 4, 1096b, 14.
2) Philebos p. 66.
3) a. a. O. 1097a, 6.
4) Die Art, wie Aristoteles Platos „Staat“ nicht verstehen will und nur die gleichgültigsten Nebensachen davon erwähnt, übergehe ich, da es mir ja hier nur auf die Ideenlehre ankommt.

Hauptwerk, worin die eigentliche Kritik der Ideenlehre enthalten ist. Zu beginnen habe ich mit Buch XIII und XIV, da ja diese Kritiken wahrscheinlich die ältesten sind. Ich werde aber von den überaus zahlreichen Stellen nur die wichtigen und typischen hervorheben können. Eine solche ist die[1]), wo Aristoteles ausdrücklich die ursprüngliche Ideenlehre von der späteren mit den Zahlen vermischten unterscheidet. Gegen diese ursprüngliche Ideenlehre, die Plato, über Sokrates hinausgehend[2]), geschaffen hat, richtet er diejenige Kritik, auf die allein es uns hier ankommt. Das Hauptstück dieser Kritik, das im 13. Buche nun beginnt[3]), ist von Aristoteles später fast wörtlich, mit wenigen Abschwächungen[4]), in die historishhe Einleitung[5]) des Werkes aufgenommen worden. Ich übergehe es darum hier, um es erst bei Buch A, wo es doch nun seinen amtlichen Platz hat, zu besprechen. Im 13. Buch, das uns jetzt beschäftigt, kommt Aristoteles noch öfter auf die Ideenlehre zurück und lobt den Sokrates[6]), dass er zwar die Untersuchung der allgemeinen Begriffe begonnen, diese aber nicht von den Einzeldingen abgetrennt habe; denn dieses Abtrennen (*χωρίζειν*) sei die Ursache aller Schwierigkeiten. Des Sokrates Nachfolger aber seien von der Voraussetzung ausgegangen, wenn es überhaupt neben den wahrnehmbaren, fliessenden Dingen noch andere (*οὐσίαι*) geben solle, so müssten diese notwendig abgesondert sein. Da sie nun keine anderen hatten, so lösten sie diese allgemeinen Begriffe von den Einzeldingen ab, so dass nun die allgemeinen und die einzelnen Wesen ziemlich dasselbe seien.

Aristoteles spricht nun von den Schwierigkeiten, die sich auf jede Weise bei den Allgemeinbegriffen ergeben, und sagt[7]): wenn man sie (diese *οὐσίαι*) nicht abgetrennt setzte, in der Art wie die Einzeldinge, dann würde man ihre *οὐσία* aufheben. Er meint also, Plato setze die Ideen abgetrennt für sich, selbständig, wie einzelne Dinge. Daraus ergeben sich ihm natürlich wunderbare Schwierigkeiten[8]): nimmt man die Elemente und Prinzipien dieser abgetrennten

---

1) *M.* 4, 1078b, 9.
2) a. a. O. *M.* 4, 1078b, 30.
3) *M.* 4, 1078b, 32ff.
4) vergl. S. 12.
5) Met. *A.* 9, 990b, 1.
6) *M.* 9, 1086b, 2.
7) *M.* 10, 1086b, 16.
8) *M.* 10, 1086b, 32ff.

Gaylord SPEEDY BIN

UNIVERSITY OF MICHIGAN

οὐσίαι auch als Ebensolches, Einzelnes an, dann sind sie unerkennbar, denn Erkenntnis giebt es nur vom Allgemeinen; sind sie aber ein Allgemeines, dann wäre eine *μὴ οὐσία πρότερον οὐσίας*, denn das Allgemeine ist nicht *οὐσία*, und die Elemente und Prinzipien sind früher als das, wovon sie Prinzip sind. Dies Alles, sagt Aristoteles, ergiebt sich ganz logisch, wenn man aus Elementen die Ideen zusammensetzt, und neben den Dingen, die dasselbe *εἶδος* haben, noch ein Eines abgetrennt für sich bestehen lässt.[1])

Die aristotelischen Kategorien, haben wir gesehen, spielen in den Einwänden gegen Plato eine grosse Rolle. Sie liegen auch dem folgenden Einwurf, im letzten Buch der Metaphysik, zugrunde. Die Kategorien bilden für Aristoteles eine Stufenleiter des Seins, eine ist immer „mehr", in höherem Grade ein Sein, als die andere, je nachdem sie dem Subject, der *μάλιστα οὐσία*, näher oder ferner ist. Darum ist für ihn das Relative, *τὸ πρός τι*, am allerwenigsten eine *οὐσία*, da es noch ein Zustand (ein *πάθος*) des Quantitativen ist. Zur Bekämpfung von Platos späteren Principien, der Einheit und der unbestimmten Zweiheit von Gross und Klein (Viel und Wenig), die Aristoteles als ein *πάθος* der Grössen und Zahlen und als ein Relatives, ein *πρός τι*, bezeichnet, führt er nur einen Grund an, der zeigt, wie vollständig ihm das Verständnis für Platos Lehre entweder immer gefehlt hat, oder durch seine Kategorien, mit denen er sie nicht vereinigen kann, abhanden gekommen ist. Als ein Merkmal dafür, dass das Relative am wenigsten *οὐσία* sein kann, bezeichnet er nämlich den Umstand, dass das Relative allein weder Wachsen noch Abnehmen hat, wie das Quantitative, noch Veränderung, wie die Qualität, noch einfaches Entstehen und Vergehen, wie die *οὐσία*, sondern bald grösser, bald kleiner ist, ohne eigne Veränderung, nur weil ein anderes sich verändert. Das Relative ist weder der Möglichkeit, noch der Wirklichkeit nach *οὐσία*, und wieder kommt er zu dem Schluss, dass es unmöglich ist, eine Nicht-*οὐσία* zu etwas, das vor der *οὐσία* ist, zu machen; denn nach ihr sind alle anderen Kategorien. Der Fehler, den Aristoteles hier macht, ist natürlich vor

1) Dass sich diese selbe Schwierigkeit auch für ihn selbst ergiebt, dass seine Auflösung durch *ἐνέργεια* und *δύναμις* nicht gelingt, und dass ihm dies eigentlich über die verschiedene Bedeutung des zeitlichen, wirklichen und des zeitlosen, immer gleich bleibenden Seins die Augen öffnen müsste, wenn nicht seine unglücklichen Definitionen der *οὐσία* ihn daran hinderten — das alles habe ich hier nicht weiter zu erörtern.

allem der, dass Plato nie daran gedacht hat, *οὐσία* in dem Sinn zu gebrauchen, in dem Aristoteles es hier thut: in dem des logischen Dingbegriffs, des Einzeldings, und dass Gross und Klein, Viel und Wenig, die Vielheit oder Grösse als Begriff natürlich überhaupt unveränderlich immer dasselbe ist und nicht dadurch, dass ein anderes grösser oder kleiner wird, bald grösser, bald kleiner ist; das Bemerkenswerte aber ist, dass Aristoteles gerade das an dem *πρός τι* als der *οὐσία* tadelt, was bei Plato eigentlich den Begriff der *οὐσία* ausmacht: dass es sich nicht verändert, nicht entsteht und vergeht, wie die *οὐσίαι*, die einzelnen vergänglichen Dinge.

Gegen die Abtrennung der Mathematik von den Dingen der Wirklichkeit sagt Aristoteles im selben letzten Buch[1]), das sei unmöglich, denn wenn das Mathematische abgetrennt wäre, so würden seine Bestimmtheiten nicht in den Körpern sich vorfinden. Plato würde darauf antworten können, dass Kreis, gerade Linie, überhaupt Linie, wie der Mathematiker sie denken muss, sich an oder in den Körpern auch wirklich nicht vorfinden, — sofern sie nicht nur gedacht werden in ihnen.

Ehe ich nun zur eigentlichen Kritik im 1. Buch übergehe, habe ich noch zwei von den Folgerungen hervorzuheben, die Aristoteles hier aus seinem Berichte zieht. Den Wesensbegriff, sagt er[2]), hat richtig noch keiner angegeben, am meisten aber noch die Vertreter der Ideenlehre; und den Zweck aller Veränderungen, das Gute, meint er, hat noch keiner als Ursache oder Prinzip sachgemäss aufgestellt[3]). Dies letztere scheint nun zwar den ausdrücklichen Erklärungen von Plato zu widersprechen, die er in Philebos ausspricht[4]): „Ich behaupte nun, dass des Werdens halber alle Hilfsmittel und Werkzeuge und jede Art Stoff von allen angewendet werden, jedes Werden aber wegen irgend eines Seins, ein jedes wegen eines andern, vor sich gehe, alles Werden insgesammt jedoch wegen alles Seins insgesammt erfolge.“ „Das jedoch, weswegen das wegen irgend eines Anderen Werdende stets wird, dies gehört in die Klasse des Guten.“

Und vergleicht man dies mit den betreffenden Stellen im Staat,

1) *N.* 3, 1090a, 29.
2) *A.* 7, 988a, 34.
3) 988b, 6ff.
4) Philebos, p. 54b.

Gaylord SPEEDY BIN

im Timaios und in den Gesetzen[1]), so könnte man sagen, dass gerade die Ursache, die nach der Darstellung des Aristoteles von Plato nicht eigentlich angewandt sein soll, die einzige ist, auf die Plato alles zurückzuführen sucht. Aber wir werden sehen, dass die Teleologie des Aristoteles doch eine ganz andere ist als die Platos, und dass daher die Behauptung des Aristoteles berechtigt oder doch erklärlich ist.

Die eigentliche Hauptmasse der Kritik, zu der ich nun komme, wendet sich zunächst[2]) gegen die Ideen als Ursachen der Dinge; man habe zur Erklärung der Dinge andere an Zahl gleiche eingeführt, wie wenn jemand zählen wollte und es bei geringerer Anzahl nicht zu können meinte, sie darum vermehrte und dann zählte. Wenn ich nun auch die Kritik der Kritik im Ganzen erst später zu geben habe, so wird es doch am Platze sein, jetzt schon das zu widerlegen, was kaum einer Widerlegung bedarf. Denn Aristoteles widerlegt sich selbst durch den Ausdruck ἓν ἐπὶ πολλῶν, eins für viele, womit er Ideen bezeichnet. Statt mit den unzähligen Einzeldingen mit je einem Gattungsbegriff zu arbeiten, das ist doch keine Vermehrung, sondern eine Vereinfachung der Vielheit. Aber Aristoteles scheint zu glauben, Plato habe für jedes einzelne Ding eine gleichnamige Idee angenommen, und das nicht nur für die Dinge (οὐσίας), sondern auch für das andere, was sich unter einen Gattungsbegriff zusammenfassen lässt, sowol beim Diesseitigen, als auch beim Ewigen (bei den Himmelskörpern). Wodurch dieses Missverständnis entstanden sein kann, werde ich später zu erörtern haben. Jedenfalls aber spricht er hier so, als ob Plato neben jedes einzelne Ding eine Idee gesetzt und somit alle mehr als verdoppelt habe; denn auch für das habe er ja Ideen gesetzt, wovon es gar keine Dinge giebt — Begriffe wie das Schöne, das Gerade u. s. w. sind wohl gemeint. Wichtig ist dabei auch die falsche Voraussetzung, dass Plato zu den Ideen gekommen sei, als er die Ursachen für die Dinge der Wirklichkeit aufgesucht habe; während doch Plato, unbekümmert um die sogenannte Wirklichkeit, das Sein, das er suchte, in den Ideen fand.

Es folgen nun[3]) Einwände gegen die Gründe, die für das Sein

1) Der Monismus des Guten, den Plato durchzuführen versucht, wird am schönsten gerade in den Gesetzen, dem letzten Werke Platos, ausgesprochen (νόμοι, X, 12, p. 903).

2) *A.* 9, 990a, 34.

3) *A.* 9, 990b, 8.

der Ideen angeführt werden. Nach der Begründung aus dem Erkennen, sagt Aristoteles, gäbe es Ideen von allem, wovon es Erkenntnis giebt, und nach dem „eines für viele“ auch von Verneinungen. Diese beiden Gründe werden bei Plato für die Notwendigkeit der Ideen thatsächlich angeführt, sie sind beide wirksam in der Ideenlehre, und Ideen von Verneinungen finden sich auch bei Plato. Dagegen den Beweis daraus, dass man ein Ding denke, obwohl es schon vergangen ist, den habe ich in Platos Schriften nicht gefunden.

Gegen andere Beweise wird eingewendet[1]), sie schufen Ideen auch für Verhältnisbegriffe, für das Relative; von denen aber, sagt Aristoteles, der sich hier mit zu Platos Schule rechnet, nehmen wir doch eine für sich bestehende Gattung nicht an. Diese Behauptung, die sich mit der uns bekannten Ideenlehre gar nicht in Einklang bringen lässt[2]), muss um so mehr auffallen, als an anderer Stelle[3]) Plato vorgeworfen wurde, er habe das Relative, das *πρός τι* zur *οὐσία* gemacht, diese *πάθη* und *ξυμβεβηκότα* kämen aber doch erst nach der *οὐσία*, nämlich erst muss doch das Ding da sein, an das seine Zustände und Eigenschaften dann herantreten. Wie ist Aristoteles zu diesem Widerspruch mit sich selbst gekommen? Durch verschiedene Zeit der Abfassung der beiden Stellen ist er nicht zu erklären, denn die Stelle in Buch *A* ist ja aus denselben Büchern *M* und *N* entnommen, in denen sich die widersprechende Stelle befindet[4]); auch dass sich die beiden Stellen auf eine frühere und eine spätere Form der platonischen Lehre bezögen, ist nicht anzunehmen, denn die Stelle in N bekämpft gerade die spätere Lehre Platos, und wenn Aristoteles *φαμὲν* oder *φασίν* sagt[5]), so kann damit auch keine frühere, sondern nur die spätere Lehre Platos gemeint sein. Ich weiss keine andere Erklärung, als dass Aristoteles, der ja zur Bekämpfung der Ideen nach jedem Strohhalm greift, hier an dieser Stelle sich daran erinnert habe, dass es gerade die Relativität aller Wahrnehmung war, die Plato die Ideen als etwas Nichtrelatives, etwas *καθ' αὑτό*, ergreifen liess, und

---

1) *A.* 9, 990b, 15.

2) Gerade Begriffe wie das Gleiche, das Grosse, das Kleine, Dasselbe, das Andere gehören ja mit zu den wichtigsten Ideen.

3) *N.* 1, 1088a, 17ff.

4) Die Stelle *A* 9 ist ja nach Zeller aus *M* herübergenommen, die widersprechende Stelle befindet sich in *N*, und *M* und *N* werden allgemein als zusammengehörig angesehn.

5) *φαμὲν* in *A*, *φασίν* in *M*, woraus die Stelle entnommen ist.

SPEEDY BIN Gaylord

dass bei Plato oft davon die Rede war[1]), dass den sinnlichen Qualitäten bei ihrer Relativität das *καθ' αὑτό γένος* fehlt, weil sie alles nicht an sich, sondern immer nur in Bezug auf ein anderes sind. Dies aber war ja gerade der Grund, warum er sie als „absolute Qualitäten" zu Ideen machte. Diese missverstandene Erinnerung ist das Einzige, woraus ich mir diese merkwürdige Stelle erklären kann.

Der nächste Einwurf, auf den Aristoteles hier nur anspielt, ist der etwas scherzhafte des *τρίτος ἄνθρωπος*[2]), des dritten Menschen, der dabei herauskommen muss, wenn man sagt, dass der einzelne Mensch dem Menschen an sich, der Idee des Menschen, ähnlich sei. Denn damit der eine dem andern ähnlich sei, müssen doch beide etwas Gemeinsames haben, also beide einem dritten Menschen ähnlich sein. Und da gerade die Idee selbst das ist, wodurch das Aehnliche ähnlich wird, so muss als *τρίτος ἄνθρωπος* neben der Idee immer wieder eine neue Idee hervortreten und so fort bis ins Unendliche. Dieser Einwand, der im „Parmenides"[3]) schon ausgesprochen wird, ist wohl ein sophistischer Scherz zu nennen. Zeller[4]) hält ihm entgegen, die Idee nur habe ja für Plato ein wahres Sein. „Von allem diesem, sagt er, wird jedoch bei Aristoteles gar keine Notiz genommen, sondern der Idee die Erscheinung mit gleichen Ansprüchen auf Wirklichkeit der Existenz gegenübergestellt, und nun allerdings mit

1) Auch im Philebos, der doch wohl in Platos spätere Zeit gehört, wird in diesem Sinn von den sinnlichen Qualitäten (Wärmer, Kälter, Trockner, Feuchter, Mehr, Weniger, Schneller, Langsamer, Grösser, Kleiner) als von relativen gesprochen, die erst eines Masses, einer Zahl bedürfen, um der Relativität enthoben zu werden. (Philebos p. 24ff.)

2) Vergl. darüber De soph. elenchis, p. 178 b, 36.

3) Im „Parmenides" p. 132 a ff. tritt er zweimal auf: der eine ist der oben dargestellte; der andere, der im Parmenides zuerst ausgesprochen wird, ist leichter zurückzuweisen. Dieser schliesst so: Im Hinblick auf viele grosse Dinge erscheint einem das begriffliche Wesen von diesen allen als ein und dasselbe, so dass man die Grösse für eines hält (*μία τις ἴσως δοκεῖ ἰδέα αὕτη εἶναι ἐπὶ πάντα ἰδόντι, ὅθεν ἓν τὸ μέγα ἡγῇ εἶναι*); blickt man mit dem Geiste nun aber ebenso auf die grossen Dinge und die Grösse selbst, so wird man wieder auf ein Grosses geführt, vermöge dessen dies alles gross ist, und so fort bis ins Unendliche. Hier liegt der Fehler darin: man kann nicht mit demselben Blick die einzelnen grossen Dinge und die Grösse sehen, das eine ist ja nur mit den Augen, das andere nur mit dem Denken erfassbar. (Der unklare Ausdruck *ἐὰν ὡσαύτως τῇ ψυχῇ ἐπὶ πάντα ἴδῃς* verdeckt diese Unmöglichkeit.) Auch die Vorstellungen (Erinnerungsbilder) von grossen Dingen, Häusern, Bergen, können nicht mit demselben Blick der Seele gesehen werden, mit dem ich das Grosse selbst, die Grösse, denke oder mir zum Bewusstsein bringe. Der eigentliche Trugschluss ist hier der: die Grösse selbst ist doch nicht gross, der Einwand thut aber, als wäre die Grösse selbst wieder etwas Grosses.

4) Plat. Studien, S. 259.

gutem Grunde die Unmöglichkeit, beide zu vereinigen, dargethan.“ Zeller giebt aber dann im Grunde dem Aristoteles Recht, und auch wir werden ihm später in gewissem Sinne zustimmen müssen. Der Einwurf selbst aber beruht einerseits auf dem Doppelsinn, der im Aehnlichsein liegt: so wie Plato es meint, soll die Wirklichkeit der Idee ähnlich sein wie ein Bildnis dem, den es darstellt, wo also von einer gegenseitigen Aehnlichkeit nie die Rede ist; dagegen der Einwurf benützt das Aehnlichsein in dem Sinn, wie etwa zwei Brüder einander ähnlich sind: gegenseitig. Andrerseits liegt allerdings im Aehnlichsein die mathematische Notwendigkeit, irgend etwas gemeinsam, etwas Gleiches zu haben. Und das was der einzelne wirkliche Mensch und der Mensch wie er sein soll, der Uebermensch, wenn ich trotz Nietzsche so sagen darf, mit einander als etwas Gleiches gemeinsam haben, das ist der Gattungsbegriff Mensch, das was an allen Menschen das Gleiche ist. Der Einwand hat ganz Recht: Die Aehnlichkreitsreihe hört nur auf, so bald sie an etwas Gleiches kommt. Dieses Gleiche, das beiden gemeinsam ist, ist der Gattungsbegriff, der bei Plato mit dem Idealbegriff noch verbunden ist und der aristotelischen Kritik bedarf, um von ihm getrennt zu werden.

Der nächste Einwand gegen die Ideenlehre ist der, dass sie nicht nur für die Dinge (*οὐσίαι*) Ideen schafft, sondern auch für vieles andere, während es doch nur von *οὐσίαι* Ideen geben dürfte; denn nur daran habe etwas teil, woran es nicht zufällig, sondern seinem Wesen nach teil hat. Also dürfte es nur von dem, was eine *οὐσία* ist, Ideen geben; *οὐσία* aber müsse hier wie dort dasselbe sein, in der Sinnenwelt wie in der „Ideenwelt“. Denn was solle es sonst heissen, zu sagen, es gebe etwas ausser diesem (dem Wahrnehmbaren), das *ἓν ἐπὶ πολλῶν*? Plato hätte, wenn er noch gelebt hätte, darauf vielleicht mit der Frage antworten können: ob denn *οὐσία* bei Aristoteles und Plato dasselbe sei, und vor allem, ob *οὐσία* denn bei Aristoteles immer dasselbe sei?

Ferner verlangt Aristoteles[1]), der Begriff müsse derselbe sein in der Idee und in dem, was an ihr teilnimmt, dann nur sei ja etwas Gemeinsames; wenn aber nicht, dann seien sie nur namensgleich, nur homonym, wie wenn man den Kallias und ein Stück Holz „Mensch“ nennen wollte, ohne eine Gemeinsamkeit an ihnen im Auge zu haben.

1) A. 9. 991 a, 2.

UNIVERSITY OF MICHIGAN

Dies richtet sich wieder dagegen, dass die Dinge der Idee immer nur ähnlich sind, nur teilhaben an ihr, kurz dass die Ideen unerreichbare Vorbilder sind.

Am allermeisten aber drängt sich ihm die Frage auf[1]): was die Idee denn eigentlich beitrage zu dem Ewigen[2]) unter den sinnlichen Dingen oder zu dem, was entsteht und vergeht? Denn wenn die Idee neben oder ausser den Dingen getrennt von ihnen ist, so kann sie nicht das Wesen der Dinge sein, als ihre *οὐσία* müsste sie ja in ihnen sein. Darum, sagt Aristoteles, tragen die Ideen auch nichts bei zu den Dingen der Welt, weder als Ursachen der Bewegung und Veränderung, noch zu ihrer Erkenntnis, weil sie ja nicht in ihnen sind. „Wenn man aber sagt, Vorbilder seien sie, und Anteil habe das Uebrige an ihnen, so ist das leeres Gerede und poetische Phrase. Denn was ist denn das, was schafft, auf die Ideen hinblickend?“[3]) Denn ähnlich werden könne etwas einem andern ja auch, ohne ihm nachgebildet zu sein. Auch würde es mehrere Urbilder von demselben Gegenstand geben, also auch mehrere Ideen, z. B. von einem Menschen die des lebendigen Wesens, die Idee der Zweifüssigkeit und zugleich die Idee des Menschen. Auch würde innerhalb der Ideen die Gattung Urbild für ihre Arten sein, so dass dasselbe Vorbild und Abbild wäre. Andere Einwürfe[4]), die nun folgen, übergehe ich, da sie teils uns schon bekannte wiederholen, teils gegen Platos spätere Lehren und gegen die Platoniker gerichtet sind. Dagegen eine Zusammenfassung seiner ganzen Kritik der Ideenlehre liegt in den Worten[5]): „Während überhaupt die Wissenschaft von den sichtbaren Dingen die Ursache

1) A. 9. 991 a, 9.

2) Die Himmelskörper.

3) A. 9. 991 a, 20. Als Antwort auf diese Frage pflegt der schaffende Gott des Timäus (cap. 28) angegeben zu werden; vor allem aber ist es der Mensch selbst, Plato's Hauptinteresse, der schaffen und handeln soll im Hinblick auf die Ideen.

4) A. 9. 991 b, 1: *ἔτι δόξειεν ἂν ἀδύνατον εἶναι χωρὶς τὴν οὐσίαν καὶ οὗ ἡ οὐσία· ὥστε πῶς ἂν αἱ ἰδέαι οὐσίαι τῶν πραγμάτων οὖσαι χωρὶς εἶεν*; dieser oft wiederkehrende Einwurf vergisst zu fragen, ob denn die Ideen überhaupt das Wesen der Dinge und nicht vielmehr die *οὐσία* (das „wahre Sein“) sein sollen. — Bekannt ist uns auch schon die anscheinend auf Missverständnis beruhende Berufung auf den Phädo, wo Plato behaupten soll, dass die Ideen Ursachen des Seins und des Werdens seien; bei der Stelle *περὶ γενέσεως καὶ φθορᾶς* B. II. 9 habe ich dies schon besprochen. — Nur auf spätere Lehren kann sich die Behauptung beziehen 991 b, 6: *καὶ πολλὰ γίγνεται ἕτερα, οἷον οἰκία καὶ δακτύλιος, ὧν οὔ φαμεν εἶδη εἶναι.* Gerade solche Ideen von Kunstgegenständen werden ja in Plato's Werken als Beispiele von „Vorbildern“ verwendet. — Die Kritik der Platoniker, denen „die Philosophie Mathematik geworden ist“, übergehe ich ganz.

5) A. 9. 992 a, 24.

aufsucht, haben wir das beiseite gelassen (denn nichts sagen wir über die Ursache des Anfangs der Veränderung), und indem wir meinen, das Wesen der Dinge zu bezeichnen, stellen wir andere Wesen auf, wie aber jene das Wesen von diesen sind, wissen wir nicht anzugeben; denn mit dem Teilhaben, wie wir schon gesagt haben, ist es nichts.“ Auch der Vorwurf, dass die Zweckursache von den Ideen nicht berührt werde, kehrt hier wieder, sowie auch der Tadel gegen die *ὑλη μαθηματικώτερα (τὸ μέγα καὶ τὸ μικρόν)*: kurz, das auf die Wirklichkeit gerichtete, nichtmathematische Interesse des Aristoteles[1]), seine ganze Enttäuschung, der ganze Grimm des Naturforschers bricht hier heraus über all die getäuschten Erwartungen, mit denen er zu Plato gekommen war[2]).

Endlich über die *ἀνάμνησις* fasst er sein Urteil noch einmal dahin zusammen[3]), es sei doch verwunderlich, dass wir die höchste Wissenschaft besitzen sollen, ohne etwas davon zu merken. Insbesondere was wahrnehmbar ist, wie sollte das jemand erkennen ohne die Wahrnehmung?

In den übrigen Büchern der Metaphysik werden an verstreuten Stellen teils diese Einwände wiederholt, teils auch noch neue beigebracht. Zunächst den merkwürdigen Einwand, dass in dem Unbewegten nicht die Zweckursache und etwas an sich gutes sein könne[4]), übergehe ich, weil er sich ebenso sehr auch gegen Aristoteles selber richtet; ebenso auch den gewiss berechtigten Vorwurf[5]) gegen diejenigen Platoniker, die zwar behaupten, es gebe noch irgend welche Wesenheiten in der Welt, sie aber dieselben sein lassen wie die wahrnehmbaren, ausser dass jene ewig, diese vergänglich sind. Dagegen auf Plato selbst bezieht sich der Einwurf gegen das Mathematische,

---

1) Das gegen die Zahlenspekulation der Platoniker gewiss berechtigt war; es zeigt sich auch in dem Vorwurf, dass das, was doch leichter wäre zu beweisen, nämlich dass Alles Eins sei, nicht bewiesen wird bei Plato, sondern ein Eins an sich (*αὐτό τι ἕν*). A. 9. 992 b, 9. Dies stimmt zum „Parmenides“, wo mit dem Eins (der Einheit) die zusammenfassende Thätigkeit unseres Geistes gemeint ist: die Einheit des Dings, des Begriffs und des Ganzen.

2) So auch A. 9. 992 b, 7.

3) A. 9. 993 a, 1: *ἀλλὰ μὴν καὶ εἰ τυγχάνει σύμφυτος οὖσα, θαυμαστὸν πῶς λανθάνομεν ἔχοντες τὴν κρατίστην τῶν ἐπιστημῶν.* — 7: *ἔτι δὲ ὧν ἐστὶν αἴσθησις, ταῦτα πῶς ἄν τις μὴ ἔχων τὴν αἴσθησιν γνοίη*; — Das *σύμφυτος οὖσα*, wovon natürlich bei Plato keine Rede ist, hat vielleicht schon manchen verführt, bei Plato an angeborne Ideen zu denken.

4) B. 2. 996 a, 27.

5) B. 2. 997 b, 5.

das er zwischen die Ideen und das Wahrnehmbare gesetzt habe[1]). Dann müssten, meint Aristoteles[2]), wieder Linien sein ausser den Linien selbst (den Ideen) und den sichtbaren Linien, und so auch bei allem Uebrigen, so dass, da ja die Astronomie eine mathematische Wissenschaft, ist auch noch ein weiterer Himmel anzunehmen wäre ausser dem sichtbaren und eine Sonne und ein Mond und alles Uebrige. Dies sei aber doch schwer zu glauben! Und so müsste es auch Tiere geben zwischen den Tieren an sich und den wahrnehmbaren Tieren, und wenn die Geometrie sich von der Geodäsie nur dadurch unterscheide, dass sie sich mit Nichtwahrnehmbarem, jene aber mit dem, was wir wahrnehmen, beschäftigt, so müsste es auch neben der Medicin und neben jeder anderen Wissenschaft eine Wissenschaft geben, die zwischen der Medicin an sich und der einzelnen Medicin stände. Auch müsste es etwas Gesundes geben ausser dem wahrnehmbaren und dem Gesunden an sich. Aber es sei auch gar nicht wahr, dass die Geodäsie es nur mit sinnlichen und vergänglichen Grössen zu thun habe, sonst würde sie ja auch vergänglich sein.

Nach solchen eines Aristoteles kaum würdigen Einwendungen möchte man glauben, er habe für das Wesen der Mathematik gar kein Verständnis gehabt. Gleich darauf aber kommt eine Stelle, die das Gegenteil beweist[3]): „Die wahrnehmbaren Linien," sagt er, „sind gar nicht so, wie der Mathematiker sagt, denn nichts von dem Wahrnehmbaren ist in der Weise gerade oder rund, und der Kreis berührt die gerade Linie nicht blos an einem Punkt, sondern so, wie Protagoras sagt in seiner Widerlegung der Geometer." Dies ist ja gerade der Grund, warum die Mathematik zwischen der Wirklichkeit und den Ideen eine Mittelstellung hat: weil die Wirklichkeit dem, was die Mathematik verlangt, nie ganz entspricht, während die Mathematik andererseits doch wahrnehmbare Figuren bei ihren Beweisen benützt und ihre Begriffe als etwas Selbstverständliches voraussetzt[4]). Also sehen wir die Möglichkeit eines Verständnisses für die Stellung der Mathematik bei Aristoteles vorhanden und müssen uns wundern, warum dieses Verständnis bei ihm nicht wirklich geworden ist.

Was er für den eigentlichen Sinn der Ideenlehre hält, sagt er an

---

1) B. 2. 997 b, 12 ff.
2) Den folgenden Einwand widerlegt Zeller, platon. Studien. S. 259.
3) B. 2. 997 b, 35.
4) Vergleiche S. 7.

einer andern Stelle[1]): „Die Vertreter der Ideenlehre mögen dies nicht in gehöriger Weise entwickeln, aber es ist dies ihre eigentliche Meinung und die notwendige Konsequenz ihrer Lehre: von den Ideen ist jede für sich ein reell Seiendes (*οὐσία τις*) und keine existirt blos in accidenteller Weise.“ Das also sind die Windmühlen, gegen die er kämpft! Denn dass Plato unter *οὐσία* das verstanden habe, was Aristoteles hier darunter versteht, dass er gemeint habe, die Ideen wären Dinge oder Wesen ebenso wie die einzelnen Dinge der Wirklichkeit, wird doch wohl niemand glauben, der nicht in den aristotelischen Kategorien befangen ist.

An einer anderen Stelle[2]) sagt Aristoteles, es sei offenbar, dass das, was man *εἶδος* oder *οὐσία* nennt, nicht entsteht, sondern nur das Einzelding, und fragt nun, ob es eine Kugel neben den einzelnen Kugeln gebe oder ein Haus ausser den backsteinernen Häusern? Er kommt aber wieder zu dem Schluss, das sei nicht möglich, und auch als ein Urbild[3]) brauche man ganz und gar keine Idee aufzustellen, „denn am meisten würde man sie doch für nötig halten hinsichtlich der natürlichen Dinge, weil diese am meisten *οὐσίαι* sind“. Auch dies zeigt, wie sehr ihm das Verständnis dafür, was Plato mit den „Vorbildern“ (den *παραδείγματα*) eigentlich wollte, verloren gegangen ist.

Ein anderer Einwand, der auf die *οὐσία* gegründet ist und sich daher gegen Aristoteles selber kehrt, ist der folgende[4]): es sei unmöglich, dass etwas Allgemeines *οὐσία* sei, denn die *πρώτη οὐσία* sei die eigne, das Wesen jedes Dinges, das keinem andern zukommt; das Allgemeine aber sei ein gemeinsames. Auch verstehe man unter *οὐσία* das was nicht von einem andern ausgesagt wird[5]), das Allgemeine aber werde immer von einem andern Subject ausgesagt. Dieser Einwand kehrt sich, abgesehen davon, dass er eine Begriffsbestimmung vorausgesetzt, die für Plato nicht gilt, auch gegen Aristoteles selbst: Denn *οὐσία* ist ja für ihn nicht nur das Einzelding, das Subjekt, sondern auch das Allgemeine, das Prädikat. Und das führt auf den Riss im System des Aristoteles: dass nur das Einzelne wirklich, aber

1) B. 6. 1002 b, 26.
2) Z. 8. 1033 b, 16.
3) Z. 8. 1034 a, 2.
4) Z. 13. 1038 b, ff.
5) Also nicht Prädikat, sondern selbst Subject ist.

UNIVERSITY OF MICHIGAN

nur das Allgemeine erkennbar ist, so dass das Wirkliche unerkennbar bleibt und das was erkannt wird, eigentlich nicht ist[1]).

Dagegen werden wir in gewissem Sinne ihm Recht geben müssen, wenn er den Vertretern der Ideenlehre vorwirft, dass sie die Ideen *οὐσίαι* und abgetrennt sein lassen und zugleich die Idee (die Art) aus der Gattung und den Artunterschieden zusammensetzen[2]). Freilich so wie er es meint, dass die Ideen als *οὐσίαι*, d. h. als selbständige Einzeldinge behauptet würden, beruht der Einwurf nur auf einem Missverständnis, das wir später zu erklären haben werden; aber er trifft hier doch die verwundbare Stelle der Ideenlehre: die Vermischung der Vernunftbegriffe mit den Begriffen überhaupt.

Nun aber komme ich zu dem merkwürdigsten aller Einwände[3]), der sich mit den andern nur schwer in Einklang bringen lässt. Ganz platonisch, allerdings mit Voraussetzung seiner zweierlei *οὐσία*, des im Ding stofflich verwirklichten Begriffs und des Begriffs für sich, setzt Aristoteles hier zuerst auseinander, dass es nur vom Begriff, nur vom Allgemeinen, Wissenschaft und Beweis geben könne, denn das Ding vergeht, der Begriff bleibt — aber darum sei auch von der Idee kein Begriff möglich, denn die Idee sei ja ein einzelnes Ding und getrennt für sich[4])! Also während sonst der Idee immer vorgeworfen wird, dass sie etwas Allgemeines sei und darum nicht *οὐσία* sein könne, wird hier gegen sie eingewendet, man könne sie nicht begrifflich bestimmen, da sie ja ein Einzelnes sei. Die einzige Rettung, um aus diesem Widerspruch herauszukommen, scheint in dem *ὡς φασί* zu liegen: Die Platoniker müssen es sein, oder einige von ihnen, die auf das Drängen der Gegner zugegeben haben, vielleicht erst, dass die Idee *χωριστή* sei, und dann, da dieses doppelsinnige Wort dazu weiterführte, auch dass sie etwas Einzelnes, ein *καθ' ἕκαστον* sei. Aber immerhin, da dies ja doch nur eine Vermutung ist, bleibt die Stelle wunderbar[5]).

---

1) K. 2. 1060 b, 20.
2) Z. 13. 1039 a, 24.
3) Z. 15. 1039 b, 20 ff.
4) 1040 a, 8: *οὐδὲ δὴ ἰδέαν οὐδεμίαν ἔστιν ὁρίσασθαι· τῶν γὰρ καθ' ἕκαστον ἡ ἰδέα, ὡς φασί. καὶ χωριστή.*
5) Nur auf Platoniker, nicht auf Plato selbst, kann sich auch die Stelle Z. 16. 1040 b, 32 beziehen:
ποιοῦσιν οὖν τὰς αὐτὰς τῷ εἴδει τοῖς φθαρτοῖς (ταύτας γὰρ ἴσμεν) αὐτοάνθρωπον καὶ αὐτόϊππον, προστιθέντες τοῖς αἰσθητοῖς τὸ ῥῆμα αὐτό.

Versöhnlich gegen Plato ist die letzte Stelle, die ich anzuführen habe[1]): es sei nicht so übel, wenn Plato sagt, für jede Gattung von Naturdingen gebe es eine Idee — wenn es denn überhaupt Ideen giebt. Diese Zustimmung des Aristoteles ist begreiflich: denn freilich steht diese Ideenlehre der Auffassung des Aristoteles am nächsten und der ursprünglichen des Plato — am fernsten.

1) *A.* 3. 1070 a, 18.

Gaylord

UNIVERSITY OF MICHIGAN

Thesen.

1. Die Wissenschaft soll uns Wahrheit, die Kunst soll uns Schönheit geben.

2. Die Definition, dass das Wesen der Kunst in Nachahmung (*μίμησις*) bestehe, ist irreführend und falsch.

3. Diese falsche Definition von Kunst lässt sich vielleicht durch folgende ersetzen: Kunst im weiteren Sinne ist die Fertigkeit, irgend etwas zu können, was man vorher gelernt haben muss; im engeren, eigentlichen Sinne ist Kunst der Ausdruck, durch den es gelingt, ein Gefühl, das man in sich hat, einem andern mitzuteilen.

4. Die Kunst ist die Sprache des Gefühls.

5. Sie wirkt daher erhebend oder niederdrückend, je nachdem das Gefühl, das uns mitgeteilt wird, ein erhabenes oder ein gedrücktes ist.

6. Künstlerische Betrachtungsweise und Teleologie sind oft mit einander in Zusammenhang.

7. Das Komische ist die Ahnung eines logischen, das Tragische ist das Gefühl eines ethischen Widerspruchs.